

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/305490736>

Identidad y alteridad en el Facundo de Sarmiento y los 7 ensayos de Mariátegui

Article · June 2014

CITATIONS

0

READS

208

1 author:



[Edwin Cruz Rodríguez](#)

National University of Colombia

145 PUBLICATIONS 233 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Teoría política [View project](#)



Paramilitarismo, cultura y subjetividad [View project](#)

Identidad y alteridad en el Facundo de Sarmiento y los 7 ensayos de Mariátegui.¹

Edwin Cruz Rodríguez²

Recibido: 21-10-2013

Aprobado: 03-06-2014

Quaestiones Disputatae

Tunja - Colombia

Nº 14

pp. 167 - 185

Enero - Junio

2014

Resumen: Este trabajo realiza una lectura comparada de las relaciones entre identidad, diversidad y alteridad en el pensamiento de Domingo Faustino Sarmiento y José Carlos Mariátegui. En primer lugar, analizamos los problemas concretos a los que cada autor se enfrenta en su contexto histórico. Enseguida, estudiamos la forma como estos autores concibieron la diversidad y su relación con

la identidad. Luego, examinamos el lugar que la alteridad adquiere en la forma como estos autores construyen la identidad. Finalmente, exploramos los horizontes normativos o proyectos que los autores plantean y su relación con la identidad.

Palabras claves: Identidad, diversidad, alteridad, Sarmiento, Mariátegui.

¹ Artículo de Reflexión.

² Candidato a Doctor en estudios políticos y relaciones internacionales e integrante del grupo de investigación en Teoría política contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia. ecruzr@unal.edu.co

Identity and otherness in de Sarmiento's Facundo and Mariátegui's 7 essays.¹

Edwin Cruz Rodríguez²

Received: 21-10-2013

Approved: 03-06-2014

Quaestiones Disputatae

Tunja - Colombia

Nº 14

pp. 167 - 185

January - June

2014

Abstract: This study carries out a compared reading of the relationships between identity, diversity and otherness in the thinking of Domingo Faustino Sarmiento and José Carlos Mariátegui. Firstly, it analyses the concrete problems which each author faces in their historical context. Then, it studies the way in which these authors conceived diversity and its relation to identity. Later, it

examines the place that otherness occupies in the way that these authors construct identity. Finally, this article explores the new directions and projects that the authors are taking and their relationship to identity.

Key words: identity, diversity, otherness, Sarmiento, Mariátegui.

¹ Reflection article.

² PhD candidate in Political Studies and International Relations and member of the research group in contemporary political theory at the National University of Colombia. ecruzr@unal.edu.co. Reflective essay.

Identité y altérité dans le Facundo de Sarmiento et les 7 Essais de Mariátegui.¹

Edwin Cruz Rodríguez²

Reçu: 21-10-2013 Approuvé: 03-06-2014

Quaestiones Disputatae

Tunja - Colombia

N° 14

pp. 167 - 185

Janvier-Juin

2014

Résumé: Ce travail fait une comparaison des relations entre identité, diversité et altérité de la pensée de Domingo Faustino Sarmiento et José Carlos Mariátegui. En premier lieu, on analysera les problèmes concrets à ce que chaque auteur fait face dans un contexte historique. Ensuite, on étudiera la façon dont ces auteurs ont conçu la diversité et sa relation avec l'identité. Après, on examinera le lieu que

l'altérité acquiert dans la manière dont ces auteurs construisent l'identité. Finalement, on explorera les horizons normatifs ou projets que les auteurs posent et leur relation avec l'identité.

Mots clefs: identité, diversité, altérité, Sarmiento, Mariátegui.

¹ Article de réflexion.

² Doctorant en études politiques et relations internationales et membre du groupe de recherche en Théorie politique contemporaine de l'Université Nacional de Colombia. ecruzr@unal.edu.co. Article de réflexion.

Proemio

Facundo, una de las obras fundamentales del siglo XIX latinoamericano, tuvo su primera edición en el diario *El Comercio de Chile*, en 1945, pero conoció varias modificaciones en vida de su autor, Domingo Faustino Sarmiento, hasta la edición francesa de 1874. *7 Ensayos* fue una de las dos obras publicadas en forma de libro por José Carlos Mariátegui, aunque los trabajos allí compilados habían aparecido en las revistas *Mundial* y *Amauta* (Scarano, 2010, p. 7). Ambos textos responden a distintas circunstancias vitales, geográficas, históricas y políticas. Sarmiento pertenece a una generación de criollos que, de la mano del positivismo, intentó construir el orden en función del progreso en la segunda mitad del siglo XIX. Mariátegui, como es sabido, introdujo un enfoque marxista sui generis para pensar el problema de la construcción de la nación en Perú, a principios del siglo XX. No obstante, ambos tienen un asidero común en la pregunta por la identidad, que ha inquietado tanto al pensamiento latinoamericano.³

Este trabajo realiza una lectura comparada de la forma como en las dos obras se trabaja este problema. La construcción de una identidad, inextricablemente ligada al ejercicio del pensamiento y la producción intelectual, está necesariamente articulada al problema de la diversidad y la alteridad. Implica un proceso de representación o definición del otro o los otros (diversidad) y, además, identidad sólo puede pensarse de forma relacional, en relación con la alteridad⁴. Como categoría de referencia para el análisis, tomamos el concepto de “otro” formulado por Todorov (2010, p. 13), quien distingue: a) el otro como “otro yo”, en la medida en que no somos algo homogéneo; b) el otro como yo: sujeto como yo, que sólo mi punto de vista distingue de mí; y c) un grupo social concreto al que no pertenecemos.

El planteamiento central puede sintetizarse así: las orientaciones éticas y políticas de Mariátegui y Sarmiento son profundamente divergentes. Sin embargo, comparten matrices de pensamiento en la forma como dan respuesta al problema de la identidad. Ambos inician su reflexión en la pregunta por las consecuencias de la experiencia colonial. Sin embargo, de este punto de partida común se irradian consecuencias disímiles y contradictorias cuando se trata de pensar la identidad y sus relaciones con la diversidad y la alteridad. La diversidad se ofrece como un problema en Sarmiento, mientras en Mariátegui adopta la forma de una pregunta. La alteridad es definida desde una lógica de inclusión y exclusión, en Sarmiento, a partir de una visión ensimismada del otro, y de articulación en Mariátegui, mediante un gesto de empatía, esto es, la asunción del punto de vista del “otro” indígena. El horizonte normativo por el que apuesta Sarmiento para construir la identidad es la exclusión de ciertas otredades en virtud de la “transfusión de sangre” provista por la inmigración, mientras Mariátegui apuesta por articular la diversidad en torno a un proyecto socialista tomando como nodo al indio.

1. El problema: la herencia colonial

La dificultad de hacer una lectura comparada de Sarmiento y Mariátegui empieza por su distancia histórica, espacial y sociocultural. No obstante, ambos inician su reflexión sobre la identidad en un mismo punto: las huellas que ha dejado la experiencia colonial. Esas huellas se harán sentir en la manera como ambos autores conciben la diversidad, la alteridad y lo que en su perspectiva debe ser la identidad.⁵

El problema inmediato al que se enfrenta Sarmiento son las luchas intestinas argentinas, “las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo” (Sarmiento, 2008, p. 37-38).

3 Para aproximaciones a este problema ver: Díaz (2008), García y Jaksic (1988), Sambarino (1980), Larrain (2004).

4 Sobre esta concepción relacional de la identidad ver: Boivin, Rosato y Arribas (2004).

5 Scarano (2010) ofrece argumentos convincentes para pensar que Mariátegui tenía una profunda admiración por Sarmiento.

Este diagnóstico está relacionado con el problema colonial, que ha engendrado una situación propensa a la barbarie: “la configuración del terreno y los hábitos que engendra; las tradiciones españolas, la conciencia nacional incua y plebeya”, la influencia de ideas políticas opuestas, la barbarie indígena (p. 40-41). De manera que civilización y barbarie se ofrecen como dos polaridades mutuamente excluyentes y sin embargo coexistentes, de modo que lo que “para el mundo europeo significaba un conflicto de alteridades, en el mundo latinoamericano se convertía en un conflicto de identidad” (Podetti, 2008, p. 43). Sarmiento habla de civilización “y” barbarie no “o” barbarie, ambas son constitutivas de la realidad que estudia, están presentes en una tensión no resuelta. Estas categorías no tienen un referente empírico concreto, aunque muchas veces se asimile civilización a Europa y el espacio de la ciudad y barbarie al campo, el desierto o las campañas. Suponen más bien una tensión irresuelta en el camino hacia la modernidad: “Facundo muestra el caso aleccionador de una realidad que ha perdido la inocencia de la barbarie pero que aun no ha sido domesticada por la civilización” (Mitre, 1994, p. 22). Sarmiento describe el paisaje físico del país bajo la convicción de que “el mal que aqueja la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes y se le insinúa en las entrañas” (Sarmiento, 2008, p. 56). Es la extensión la que impide conducir la civilización desde las ciudades, principalmente desde Buenos Aires, a las provincias. Allí están las costumbres europeas y el gobierno civil, fuera de allí está lo indígena y lo americano, el gaucho, la vida pastoril, la vida bárbara, “parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños uno del otro” (p. 68). Esta división de la sociedad Argentina también se resume en una metáfora corporal:

En la República Argentina se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza, está remediando los esfuerzos ingenuos y populares de la edad media; otra que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea: el siglo XIX y el XII viven juntos; el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas (p. 91).

Para Sarmiento, se requiere una sociedad reunida para que fructifique la educación y pueda ejercerse el gobierno. No hay res pública donde no puede haber reunión (p. 70). La extensión del territorio impone una “inseguridad de la vida” que imprime “al carácter argentino cierta resignación estoica para la muerte violenta” (p. 57), al enfrentarse a la naturaleza y a los salvajes, animales y humanos, se facilita “el predominio de la fuerza bruta, la preponderancia del más fuerte” (p. 62).

Si bien la religión puede mantener en algo la moral, aportando algún factor de cohesión, allí el cristianismo se ha corrompido “encarnado en supersticiones groseras” (p. 71). En fin, en el diagnóstico de Sarmiento, la barbarie impide que “uno de los suelos más privilegiados de América” pueda progresar (p. 44), y va a estar representada en Facundo Quiroga, que “enlaza y eslabona todos los elementos de desorden que hasta antes de su aparición estaban agitándose aisladamente en cada provincia” (p. 47).

Facundo no es solamente un caudillo, es “una manifestación de la vida argentina tal como la han hecho la colonización y las peculiaridades del terreno”, “la fisionomía de la naturaleza grandiosamente salvaje que prevalece en la inmensa extensión de la República Argentina”, “expresión fiel de la manera de ser de un pueblo” (p. 48).

Como corolario, entre civilización y barbarie hay una “guerra social”, una guerra total que no se puede resolver exclusivamente en el terreno político. En buena parte de su Facundo, Sarmiento narra esa guerra. Las luchas entre caudillos federales y unitarios son explicadas por un ánimo de venganza de las provincias que castigan a Buenos Aires por negarles su influencia civilizadora.

Desde su preocupación por la nacionalidad peruana en la perspectiva del indio, Mariátegui también parte del problema colonial: la persistencia de la colonia y, sobre todo, de la economía feudal, impide el desarrollo de las potencialidades del país ligadas a la cultura y los modos de organización autóctonos.

A esta conclusión llega luego de su reconstrucción de la historia económica peruana desde una lectura marxista⁶.

Para el Amauta, la conquista escindió la historia del Perú, acabó con el trabajo colectivo en el que se fundamentaba el bienestar material del imperio inkaico y construyó una economía colonial sobre las ruinas de una socialista (Mariátegui, 1994, p. 13-14). Este estado de cosas no terminó con la independencia, que representó más los intereses criollos y españoles que los indígenas (p. 17). Así, con la independencia el país se introduce en la corriente del capitalismo bajo los intereses de Inglaterra, y empieza un contacto continuo con la civilización occidental (p. 19). En la actualidad del autor en el país coexistían tres economías: la feudal nacida de la conquista, la economía comunista indígena en la sierra, y la economía burguesa en crecimiento en la costa (p. 28). Empero, la clase terrateniente no consiguió transformarse en burguesía capitalista: *“Este sistema económico – dice Mariátegui –, ha mantenido en la agricultura, una organización semifeudal que constituye el más pesado lastre del desarrollo del país”* (p. 30). Inextricablemente ligado a este problema colonial está *“el problema del indio”*, cuyas comunidades se encuentran sujetas al régimen de servidumbre. Mariátegui propone analizarlo como un problema económico y social, enraizado en el régimen de propiedad de la tierra y en el régimen de *“feudalismo-gamonalismo”*, no simplemente administrativo, jurídico, eclesiástico, racial, cultural o moral (p. 35). El nuevo enfoque no se preocupa por legislación tutelar para el indígena, como el republicanismo, sino por las consecuencias del régimen de propiedad agraria (p. 37). No sólo reclama la distribución de tierras del Estado y la Iglesia, sino atacar el gamonalismo y el latifundismo (p. 38), pues aunque la independencia se propuso la redención del indio, dado que se conservó el

poder de la aristocracia latifundista, sus medidas formales quedaron en el papel. Así pues, *“el nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra”* (p. 44). El *“problema de la tierra”* es la liquidación del feudalismo, que debió haber sido resuelto por el régimen *“demoburgués”* de la independencia, pero fracasó porque *“la antigua clase feudal –camuflada o disfrazada de burguesía republicana– ha conservado sus posiciones”* (p. 51). Ahora no puede desconocerse *“la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas”* (p. 52).

En fin, pese a las obvias diferencias históricas entre ambos autores, tanto en Sarmiento como en Mariátegui, el legado de la Colonia se presenta como un lastre, en un caso cultural, en el otro socioeconómico, no sólo para proyectarse al futuro, sino sobre todo para construir una identidad que permita esa proyección. Ese lastre pasa al centro de la escena a la hora de evaluar qué hacer con la diversidad que caracteriza las sociedades postcoloniales.

2. Diversidad

En efecto, otro lugar desde y hacia el que se piensa la identidad en América Latina es la diversidad. Para Sarmiento esta se presenta como un problema, por eso sus alternativas estarán orientadas a anularla o excluirla del horizonte de la identidad. En Mariátegui sólo parcialmente es un problema; por eso, más que anularla o excluirla, tratará de reivindicarla en un proyecto revolucionario cuyo nodo articulador es la redención del indio y de lo autóctono.

Para Sarmiento la diversidad se erige quizás como el principal problema. Pero no en abstracto, sino la diversidad concreta que encuentra en la Argen-

6 *La de Mariátegui es una lectura marxista pero es un marxismo heterodoxo y contextualizado, no es la simple repetición de un dogma, es una perspectiva teórica que se enriquece con elementos de la realidad que estudia. Michael Lowy ha sugerido la existencia de un “marxismo herético” en la obra del pensador peruano muy ligado a la influencia del romanticismo y el misticismo (1998, p. 76). Ibáñez (2001) lo concibe como un “marxismo nietzscheano”.*

tinad de su tiempo. La diversidad en tanto existencia de distintos tipos de barbarie producto de la colonización: la barbarie indígena, la española y la negra. Por eso, no es un problema que se pueda superar con una simple mezcla de razas. De hecho, al igual que Mariátegui, Sarmiento va a denigrar del mestizaje:

El pueblo que habita estas extensas comarcas se compone de dos razas diversas, que mezclándose forman medios antes imperceptibles, españoles e indígenas (Sarmiento, 2008, p. 64).

Por lo demás, de la fusión de estas tres familias ha resultado un todo homogéneo, que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial cuando la educación y las exigencias de una posición social no vienen a ponerle espuela y sacarla de su paso habitual. Mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígenas que hizo la colonización. Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces, aún por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido (p. 63-64).

Pese al halo racial de estas afirmaciones, una lectura cuidadosa permite afirmar que la relación entre civilización y barbarie, mediante la cual Sarmiento intenta reducir y hacer inteligible la diversidad, no está sustentada estrictamente en la diferencia racial. Por ejemplo, reconoce que los zambos y mulatos son una “raza inclinada a la civilización”. El criterio, entonces, parece ser más cultural, por eso denigra del mestizaje que lo único que hace es profundizar la barbarie mezclada en las “razas americanas”, no acostumbradas al trabajo civilizador. Sin embargo, a pesar de su denigración de la mezcla de razas americana, del salvajismo indígena, negro, mulato y gaucho, su concepto de identidad, como su concepto de civilización, no será construido sobre una base estrictamente racial. Por ejemplo, en algún lugar menciona que Facundo es un salvaje de color blanco (p. 89), pero en otro momento comenta el caso de “Barcala, el coronel negro” y su papel en la civilización de Córdoba (p. 122), lo que da a entender que los blancos pueden ser bárbaros y los no blancos civilizados. Por otro lado, la civilización implica un desarrollo hacia el control de las pasio-

nes, de que a su juicio carecen esas “razas americanas”. Sarmiento plantea claramente este concepto de civilización usando la vida de Facundo:

«Es el hombre de la naturaleza que no ha aprendido aún a contener o a disfrazar sus pasiones; que las muestra en toda su energía, entregándose a toda impetuosidad...»... Facundo es un tipo de la barbarie primitiva... en todos sus actos mostrábase el hombre bestia aún... incapaz de hacerse admirar o estimar, gustaba de ser temido; pero este gusto era exclusivo, dominante hasta el punto de arreglar todas las acciones de su vida a producir terror en torno suyo... En todas la incapacidad de manejar los resortes del gobierno civil, ponía el terror como expediente para suplir el patriotismo y la abnegación; ignorante rodeábase de misterios y haciéndose impenetrable, valiéndose de una sagacidad natural, una capacidad de observación no común, y de la credulidad del vulgo, fingía una presciencia de los acontecimientos, que le daba prestigio y reputación entre las gentes vulgares (p. 141-142).

En fin, es posible inferir que para Sarmiento todas las razas, excepto la indígena, pueden civilizarse. En este sentido, la identidad civilizada que se construye con referencia a la diversidad de las razas americanas implica una exclusión de esas razas en tanto que razas bárbaras, no en tanto que negros y descendientes de españoles. Los negros no se excluyen en tanto negros, puesto que algunos pueden civilizarse, sino en tanto bárbaros. Aún así, el concepto de civilización implica una anulación de la diversidad en la medida en que la multiplicidad de formas de ser encarnadas en las culturas “bárbaras” de indios, negros y gauchos deben desaparecer para dar paso a la homogeneidad de las formas de ser civilizadas.

Aunque su aproximación es distinta a la propuesta de Sarmiento, encontramos que para Mariátegui la diversidad también se ofrece como un problema. El problema de la diversidad se hace presente cuando se plantea la cuestión sobre la existencia de una nación peruana. Para Mariátegui existe una dualidad esencial que impide concebir la nacionalidad peruana como una unidad: la dualidad que presenta el mestizo y el indio. Ni el mestizaje, ni

la transfusión de sangre de Sarmiento, la inmigración y el “cruce” de los europeos y los nacionales, se ofrecen como soluciones a este problema. El mestizaje produce una mayor diversidad:

En el Perú, por la impronta diferente del medio y por la combinación múltiple de las razas entrecruzadas, el término mestizo no tiene siempre la misma significación. El mestizaje es un fenómeno que ha producido una variedad compleja, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio. El chino y el negro complican el mestizaje costeño. Ninguno de estos elementos han aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas (Mariátegui, 1994, p. 340-341).

Por eso, igual que Sarmiento, Mariátegui va a renunciar a la posibilidad de subsumir la diversidad en una mezcla racial. En su perspectiva la nacionalidad no puede fundarse sobre la supuesta homogeneidad del criollo o el mestizo, dado que en sí mismos plantean la existencia de una pluralidad:

El criollismo no ha podido prosperar en nuestra literatura, como una corriente de espíritu nacionalista, ante todo porque el criollo no representa todavía la nacionalidad. Se constata, casi uniformemente, desde hace tiempo, que somos una nacionalidad en formación. Se percibe ahora, precisando ese concepto, la subsistencia de una dualidad de raza y de espíritu. En todo caso, se conviene, unánimemente, en que no hemos alcanzado aún un grado elemental siguiera de fusión de los elementos raciales que conviven en nuestro suelo y que componen nuestra población. El criollo no está netamente definido. Hasta ahora la palabra «criollo» no es casi más que un término que nos sirve para designar genéricamente una pluralidad, muy matizada, de mestizos... El criollo presenta aquí una serie de variedades. El costeño se diferencia fuertemente del serrano. En tanto que en la Sierra la influencia telúrica indigeniza al mestizo, casi hasta su absorción por el espíritu indígena, en la Costa el predominio colonial mantiene el espíritu heredado de España (p. 330).

Mariátegui opera un desplazamiento de la perspectiva del mestizaje como un problema racial y de mezcla de razas hacia una mezcla cultural. En su lectura, el mestizaje debe ser analizado desde una perspectiva sociológica, no étnica o racial:

...El mestizaje necesita ser analizado, no como cuestión étnica, sino como cuestión sociológica. El problema étnico en cuya consideración se han complacido sociólogos rudimentarios y especuladores ignorantes, es totalmente ficticio y supuesto. Asume una importancia desmesurada para los que, ciñendo servilmente su juicio a una idea acariciada por la civilización europea en su apogeo. —y abandonada ya por esta misma civilización, propensa en su declive a una concepción relativista de la historia—, atribuyen las creaciones de la sociedad occidental a la superioridad de la raza blanca. Las aptitudes intelectuales y técnicas, la voluntad creadora, la disciplina moral de los pueblos blancos, se reducen, en el criterio simplista de los que aconsejan la regeneración del indio por el cruzamiento, a meras condiciones zoológicas de la raza blanca (p. 343).

Sin embargo, aunque Mariátegui parte de una perspectiva contraria a la de Sarmiento, en la medida en que se propone “redimir el indio”, no reivindicar la identidad blanca civilizada, su concepción del mestizaje es también negativa. El mestizaje no produce un progreso cultural:

El mestizaje, dentro de las condiciones económico sociales subsistentes entre nosotros, no sólo produce un nuevo tipo humano y étnico sino un nuevo tipo social; y si la imprecisión de aquél, por una abigarrada combinación de razas, no importa en sí misma una inferioridad, y hasta puede anunciar, en ciertos ejemplares felices, los rasgos de la raza “cósmica”, la imprecisión o hibridismo del tipo social, se traduce, por un oscuro predominio de sedimentos negativos, en una estagnación sórdida y morbosa. Los aportes del negro y del chino se dejan sentir, en este mestizaje, en un sentido casi siempre negativo y desorbitado. En el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio:

ambas se esterilizan y contrastan. Dentro de un ambiente urbano, industrial, dinámico, el mestizo salva rápidamente las distancias que lo separan del blanco, hasta asimilarse a la cultura occidental con sus costumbres, impulsos y consecuencias. Puede escaparle –le escapa generalmente– el complejo fondo de creencias, mitos y sentimientos, que se agita bajo las creaciones materiales e intelectuales de la civilización europea o blanca; pero la mecánica y la disciplina de ésta le imponen automáticamente sus hábitos y sus concepciones. En contacto con una civilización maquinista, asombrosamente dotada para el dominio de la naturaleza, la idea del progreso, por ejemplo, es de un irresistible poder de contagio o seducción. Pero este proceso de asimilación o incorporación se cumple prontamente sólo en un medio en el cual actúan vigorosamente las energías de la cultura industrial. En el latifundio feudal, en el burgo retardado, el mestizaje carece de elementos de ascensión. En su sopor extenuante, se anulan las virtudes y los valores de las razas entremezcladas; y, en cambio, se imponen prepotentes las más enervantes supersticiones (p. 343-344).

La alternativa que va a proponer Mariátegui para lidiar con el problema de la diversidad no se funda por ello en el mestizaje, entiéndase como se entienda, sino en la redención del indio. Es el indio el que conserva rasgos de lo propio, de lo “autóctono” lo que le puede dar alguna identidad a lo nacional y es desde esta alteridad que Mariátegui se propone construir un horizonte emancipatorio:

Desde este punto de vista, el indio, en su medio nativo, mientras la emigración no lo desarraiga ni deforma, no tiene nada que envidiar al mestizo. Es evidente que no está incorporado aún en esta civilización expansiva, dinámica, que aspira a la universalidad. Pero no ha roto con su pasado. Su proceso

histórico está detenido, paralizado, mas no ha perdido, por esto, su individualidad. El indio tiene una existencia social que conserva sus costumbres, su sentimiento de la vida, su actitud ante el universo. Los “residuos” y las derivaciones de que nos habla la sociología de Pareto, que continúan obrando sobre él, son los de su propia historia. La vida del indio tiene su estilo. A pesar de la conquista, del latifundio, del gamonal, el indio de la sierra se mueve todavía, en cierta medida, dentro de su propia tradición. El “ayllu” es un tipo social bien arraigado en el medio y la raza (p. 345).

En apariencia, esta reivindicación del indio anula la diversidad al erigir como lo que da contenido a la identidad sólo una singularidad de entre esa diversidad. Sin embargo, en Mariátegui la redención del indio y de lo autóctono también se articula a un proyecto emancipatorio revolucionario. Su alternativa está más bien en la articulación de la diversidad en un proyecto de revolución.⁷ Desde luego, en este proyecto no se encuentra el proletariado marxista a secas, es un proletariado enriquecido por la diversidad, étnica y cultural, y por los elementos socioculturales propios de lo autóctono (Varren, 1979).

3. Alteridad

La identidad se define siempre por referencia a un otro que permite delimitar sus contornos. Todorov (2010, p. 221) concibe tres ejes de relación con ese otro: a) desde el punto de vista axiológico ese otro puede percibirse como bueno o malo, inferior o superior a mí; b) desde la perspectiva praxeológica puede estar cerca o lejos, impulsarme a seguir sus valores o identificarme con él, asimilarlo a mí, imponerle mi imagen o, finalmente, ser neutral o indiferente; y c) en sentido epistémico se puede inferir si conozco o no la identidad del otro en una gradación infinita. Entre estos tres planos existen relaciones pero no una implicación rigurosa o un

⁷ “El Virreinato era; el indio es. Y mientras la liquidación de los residuos de la feudalidad colonial se impone como una condición elemental de progreso, la reivindicación del indio, y por ende de su historia, nos viene insertada en el programa de una Revolución” (p. 335).

alineamiento necesario. Por ejemplo, puedo conocer muy poco al otro y al mismo tiempo amarlo. Sarmiento y Mariátegui tienen en común definir alteridades representadas en sujetos concretos con referencia a los cuales se define la identidad, que no conocen lo suficiente y valoran de distinta forma, pues mientras Mariátegui reivindica el indio Sarmiento lo excluye. Sin embargo, Sarmiento piensa la identidad a partir del sí mismo;⁸ en contraste, Mariátegui opera un desplazamiento al intentar pensar el problema de la identidad desde la otredad del indio.

En Sarmiento existen varios tipos de otredad. Primero, va a denigrar del otro representado en la herencia colonial e hispánica y en la misma España que percibe como algo más propenso a la barbarie que a la civilización. Sin embargo, en Sarmiento la alteridad se presenta en distintos grados y en distintas perspectivas. No es igual la construcción que hace de la otredad del indígena o del negro, que la otredad del gaucho. Así mismo, hasta cierto punto la otredad bárbara es interna a la identidad civilizada, es inseparable, una debe conseguir domar la otra y en eso radica la civilización propiamente americana.

Su rechazo a la otredad representada en la herencia hispánica se percibe en los múltiples pasajes en que denigra de la historia de “brutales tradiciones coloniales” (Sarmiento, 2008, p. 45) que se han afincado en las razas de América. En su rechazo de la barbarie, Sarmiento no sólo desecha lo indígena, lo americano, sino también lo mestizo y lo español. España misma está rezagada de Europa, y por ello no puede servir como un modelo, ese modelo va a buscarlo en la Europa civilizada:

...España, esa rezagada a la Europa, que echada entre el Mediterráneo y el Océano, entre la Edad Media y el siglo XIX, unida a

la Europa culta por un ancho Istmo, y separada del África bárbara por un angosto Estrecho, está balanceándose entre dos fuerzas opuestas, ya levantándose en la balanza de los pueblos libres, ya cayendo en la de los despotizados; ya impía, ya fanática; ora constitucionalista declarada, ora despótica impudente, maldiciendo sus cadenas rotas, a veces ya cruzando los brazos, y pidiendo a gritos que le impongan el yugo, que parece ser su condición y su modo, de existir (p. 41).

Al referir el concepto de civilización a Europa, la identidad civilizada que pretende construir Sarmiento es una identidad que subordina y anula la diversidad no en nombre de una singularidad en medio de lo diverso, sino en nombre de algo externo a esa diversidad: la civilización europea. Por eso, más que elitista, es un concepto de civilización colonialista; no hunde sus raíces en el pueblo, pero tampoco en una élite nacional, sino en la Europa civilizada y las semillas de ella en las ciudades. Esto se debe a que lo poco que encuentra de civilizado en las ciudades está permanentemente amenazado por la barbarie de los gauchos. Así, la alteridad representada en la civilización europea se impone como un modelo a seguir sobre lo que, sobre la base de la herencia colonial, se ha empezado a construir como lo nacional:

Da compasión y vergüenza (sic) en la República Argentina comparar la colonia alemana o escocesa del Sur de Buenos Aires y la villa que se forma en el interior: en la primera las casitas son pintadas, el frente de la casa siempre aseado, adornado de flores y arbustillos graciosos, el amueblado sencillo, pero completo, la vajilla de cobre o estaño reluciente siempre, la cama con cortinillas graciosas; y los habitantes en un movimiento y acción continuo... La villa nacional es el

8 Esto corresponde con lo que Gómez-Muller (1997, p. 10) denomina un “carácter privativo” de la representación del otro: “el otro es aquel que no hace como yo hago, aquel cuyo cuerpo-color, tamaño, rasgos faciales o cabello- no es como el mío. La mismidad aparece así como horizonte de comprensión del otro: de una comprensión de entrada distorsionada, puesto que el ser que aparece no es propiamente el otro en su otredad, en su determinación positiva propia, sino un ser que no es como yo o como nosotros. La alteridad es alteración de la mismidad”.

reverso indigno de esta medalla: niños, sucios y cubiertos de harapos viven en una jauría de perros; hombres tendidos por el suelo en la más completa inacción, el desaseo y la pobreza por todas partes, una mesita y petacas por todo amueblado, ranchos miserables por habitación, y un aspecto general de barbarie y de incuria los hacen notables (p. 64).

Por otra parte, la identidad civilizada de Sarmiento se construye, en primer lugar, por referencia negativa al gaucho y a la barbarie que representa:

La vida del campo, pues, ha desenvuelto en el gaucho las facultades físicas, sin ninguna de las de la inteligencia. Su carácter moral se resiente de su hábito de triunfar de los obstáculos y del poder de la naturaleza: es fuerte, altivo, enérgico. Sin ninguna instrucción, sin necesitarla tampoco, sin medios de subsistencia como sin necesidades, es feliz en medio de su pobreza y de sus privaciones, que no son tales para el que nunca conoció mayores goces, ni extendió más alto sus deseos. De manera que si esta disolución de la sociedad radica hondamente la barbarie por la imposibilidad y la inutilidad de la educación moral e intelectual, no deja, por otra parte, de tener sus atractivos (p. 74).

Al presentar el pueblo argentino como un pueblo bárbaro, este también se erige en un otro que, hasta cierto punto, será excluido de la identidad civilizada que Sarmiento pretende construir. La civilización es para Sarmiento cristiana, pero no se funda en el pueblo, más bien desprecia el pueblo bárbaro y supersticioso. Existe un desprecio del saber popular, como no racional, no civilizado:

“Preguntadle al gaucho a quién matan con preferencia los rayos y os inducirá en un mundo de idealizaciones morales y religiosas mezcladas de hechos naturales pero mal comprendidos, de tradiciones supersticiosas y groseras” (p. 79).

El arte mismo, aunque reivindicado ambiguamente por Sarmiento, es despreciado cuando afirma, por ejemplo, que los cantos populares y tristes del gaucho son propios de su estado de barbarie. Y hay un despre-

cio por el trabajo manual y lo que implique fuerza. Por ejemplo, cuando comenta que Facundo fue tapiador afirma: “¿Qué causas hacen a este hombre criado en una casa decente, hijo de un hombre acomodado y virtuoso, descender a la condición de gañan, y en ella escoger el trabajo más estúpido, más brutal, en el que sólo entra la fuerza física y la tenacidad?” (p. 133).

Los gauchos, en tanto gauchos, son excluidos de la identidad civilizada que pretende construir Sarmiento, sólo son potencialmente incluidos en tanto que civilizados. En otras palabras, deben dejar de ser gauchos, dominar su barbarie, para constituir una identidad civilizada. Sin embargo, esto supone que la barbarie del gaucho es susceptible de civilizar, lo que no sucede con la barbarie del indígena, cuya única salida parece ser el exterminio (Scarano, 2010, p. 15). En *Conflictos y armonías de las razas en América* (1883), libro que aunque pretende ser una mejor elaboración de la teoría de la civilización y la barbarie se distingue de Facundo por su marcado racialismo, afirma:

Puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacies, conquistar pueblos que están en un terreno privilegiado; pero gracias a esta injusticia la América, en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra... Así pues, la población del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen la leyes inmutables; las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantán en la posesión de la tierra a los salvajes (Sarmiento, 1915, p. 38).

Por último, tratándose del gaucho, el otro bárbaro también habita en el nosotros o en el sí mismo, vale decir, en la identidad que se pretende construir. De ahí que el genio radica en aprender a civilizarlo. En este sentido, si bien la identidad civilizada se inspira en la civilización europea no se plantea simplemente como una imitación. Esto puede comprenderse cuando se examina la valoración que Sarmiento hace de Bolívar. Para él Bolívar no puede ser entendido como un general eu-

ropeo, no habría hecho sus hazañas si no hubiera comprendido y dominado su naturaleza bárbara. El civilizado americano es capacidad de domesticar su propia barbarie, no una copia de Europa.⁹ En fin, en Sarmiento encontramos una denigración de ese otro representado en la herencia colonial e hispánica y una construcción de alteridades internas concretas, como la de las razas negra e indígena y el mestizo, el pueblo y el gaucho bárbaros, que son anuladas por la identidad civilizada que se pretende construir. Empero, entre estas alteridades, particularmente la del indígena y el gaucho, hay gradaciones, de tal forma que unas son susceptibles de civilización y otras no.

En Mariátegui también encontramos varias alteridades. Por una parte, y en sintonía con Sarmiento, existe una alteridad representada en la herencia colonial que se proyecta en el presente. Por otra, existen unas alteridades concretas problemáticas: las del chino coolí y el negro. Finalmente, está la alteridad constitutiva del indio, desde la que Mariátegui ha hecho su diagnóstico de la realidad peruana y con la que se propone construir su proyecto emancipatorio. Mariátegui erige la herencia colonial hispánica como una otredad del pasado que se proyecta hacia el presente. Empieza por una distinción entre la colonización, más propia de la América del Norte, donde los colonos no iban a catequizar porque no tenían necesidad de hacerlo, y la conquista, propia de Hispanoamérica o Indoamérica:

El español no tenía las condiciones de colonizador del anglosajón. La creación de los EEUU se presenta como la obra del pioneer. España después de la epopeya de la conquista no nos mandó casi sino nobles, clérigos y villanos. Los conquistadores eran de una estirpe heroica; los colonizadores, no. Se sentían señores, no se sentían pioneers (Mariátegui, 1994, p. 61).

Así, la incapacidad de la colonia para organizar la economía peruana se explica por el tipo de colonizador. Mientras en Norteamérica los colonizadores llevaron el nuevo espíritu, España nos trajo el espíritu de la decadencia del feudalismo (p. 59). La educación española era extraña a los fines del capitalismo, no formaba comerciantes ni técnicos sino abogados, clérigos y literatos. Por consiguiente, la aristocracia terrateniente asumió la función de clase burguesa sin perder sus resabios coloniales y aristocráticos. Donde más se aprecia el enriquecimiento del marxismo que hace Mariátegui es en la conceptualización del problema del colonialismo, que a juicio del autor atraviesa la realidad peruana tanto en la estructura de las relaciones de producción, que denomina feudales o semif feudales, como en la educación e incluso en la literatura. Su valoración de la herencia hispánica es negativa, tanto sobre la economía como en relación a la cultura:

España nos trajo el Medioevo: inquisición, feudalidad, etc. Nos trajo luego, la Contrarreforma: espíritu reaccionario, método jesuítico, casuismo escolástico. De la mayor parte de estas cosas nos hemos liberado, penosamente, mediante la asimilación de la cultura occidental, obtenida a veces a través de la propia España. Pero de su cimiento económico, arraigado en los intereses de una clase cuya hegemonía no canceló la revolución de la independencia, no nos hemos liberado todavía. Los raigones de la feudalidad están intactos. Su subsistencia es responsable, por ejemplo, del retardamiento de nuestro desarrollo capitalista (p. 53).

Por otra parte, si bien Mariátegui se propone constituir una identidad desde la perspectiva de la alteridad del indígena, en ese camino subvalora otras alteridades, principalmente la del negro y la del coolí chino. Esto se explica porque aunque re-

9 Al respecto, puede leerse este pasaje: "En la Enciclopedia Nueva he leído un brillante trabajo sobre el general Bolívar, en que se hace a aquel caudillo americano toda la justicia que merece por sus talentos, por su genio; pero en esta biografía, como en todas las otras que de él se han escrito, he visto el general europeo, los mariscales del Imperio, un Napoleón menos colosal; pero no he visto el caudillo americano, el jefe de un levantamiento de las masas; veo el remedo de la Europa y nada que me revele la América. Colombia tiene llanos, vida pastoril, vida bárbara americana pura, y de ahí partió el gran Bolívar; de aquel barro hizo su glorioso edificio". (Sarmiento, 2008, p. 48-49).

nuncia a cualquier pretensión de superioridad de una raza sobre otra, no lo hace en términos culturales¹⁰. Es decir, y en forma similar a Sarmiento, para él existen gradaciones entre distintas culturas que están detrás de sus consideraciones sobre la alteridad. Esto puede observarse al examinar su valoración sobre los aportes del coolí y del negro a la cultura peruana:

El coolí chino es un ser segregado de su país por la superpoblación y el pauperismo. Injerta en el Perú su raza, mas no su cultura. La inmigración china no nos ha traído ninguno de los elementos esenciales de la civilización china, acaso porque en su propia patria han perdido su poder dinámico y generador (p. 340-341) ... La medicina china es quizá la única importación directa de Oriente, de orden intelectual, y debe, sin duda, su venida, a razones prácticas y mecánicas, estimuladas por el atraso de una población en la cual conserva hondo arraigo el curanderismo en todas sus manifestaciones. La habilidad y excelencia del pequeño agricultor chino, apenas si han fructificado en los valles de Lima... El chino, en cambio, parece haber inoculado en su descendencia, el fatalismo, la apatía, las taras del Oriente decrepito... El chino, en suma, no transfiere al mestizo ni su disciplina moral, ni su tradición cultural y filosófica, ni su habilidad de agricultor y artesano. Un idioma inasequible, la calidad del inmigrante y el desprecio hereditario que por él siente el criollo se interponen entre su cultura y el medio (p. 341-342).

El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie.

El prejuicio de las razas ha decaído; pero la noción de las diferencias y desigualdades en la evolución de los pueblos se ha ensanchado y enriquecido, en virtud del progreso de la sociología y la historia. La inferioridad de las razas de color no es ya uno de los dogmas de que se alimenta el maltrecho orgullo blanco. Pero todo el relativismo de la hora no es bastante para abolir la inferioridad de cultura (p. 342).

Así pues, en este diagnóstico de superioridad de culturas, aún cuando para él no exista una civilización superior y esta no se identifica con Europa, está muy cercano a la lógica de Sarmiento. De hecho, aunque reivindica lo autóctono, ésta reivindicación no entra en contradicción con la asunción de la cultura occidental. Cuando se trata de reivindicar lo autóctono, el indio y su cultura, no renuncia a la asimilación por las poblaciones autóctonas de la cultura occidental que se mantiene como un horizonte normativo deseable. Así por ejemplo, sugiere que también el indio es capaz de asimilar la cultura europea sin necesidad de transfusiones de sangre:

La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas.

10 Es posible afirmar que Mariátegui utilizaba un lenguaje racista propio de su tiempo, pero no compartía tesis racistas, entendidas como los diagnósticos de superioridad de unos seres humanos sobre otros en virtud de rasgos fenotípicos. Empero, esto ha dado para un intenso debate. Aguino (2000) sostiene que si bien el racismo y el racismo caracterizaban el clima intelectual de la época de Mariátegui, no por ello éste aceptaba tesis racistas. Becker (2002) se inclina por pensar que Mariátegui concibió el problema del indio como un problema asociado a las formas de producción y los conflictos de clase. De hecho, ello explica su posición en la Conferencia Comunista Latinoamericana de junio de 1929, en Buenos Aires, cuando sus planteamientos lo distanciaron de la III Internacional Comunista. En su informe, sostenía que el problema indígena era un problema de clase, en contra de los indigenistas y del Comintern, que se inclinaba por pensarlo como el problema de una nación oprimida. Como sostiene de Castro (2010), si bien las lecturas contemporáneas de Mariátegui acentúan su lenguaje racista, también es de notar que él mismo rechazó una explicación de los conflictos en términos de raza. Sin embargo, para autores como De la Cadena (1998, p. 143-144), el desplazamiento de concepciones de la desigualdad racial o biológica hacia la desigualdad cultural evidencia un "racismo silencioso": "la práctica de legitimar exclusiones en virtud de la educación o la inteligencia, mientras condena abiertamente el determinismo biológico".

El concepto de razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos, es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos. Los pueblos asiáticos, a los cuales no es inferior ni un ápice el pueblo indio, han asimilado admirablemente la cultura occidental, en lo que tiene de más dinámico y creador, sin transfusiones de sangre europea. La degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal (p. 40).

Esto permite entender por qué no sólo se mantiene el horizonte de la civilización occidental y europea como deseable, sino también aspectos como el fomento de la migración se tienen por deseables, ya no en términos raciales, pero sí en términos culturales: *“El latifundismo subsistente en el Perú se acusa, de otro lado, como la más grave barrera para la inmigración blanca... El campesino europeo no viene a América para trabajar como bracero, sino en los casos en que el alto salario le consiente ahorrar largamente. Y este no es el caso del Perú” (p. 101).* Sin embargo, esta es una tensión que se mantiene en el pensamiento de Mariátegui pero que no constituye su respuesta afirmativa frente al problema de la identidad y la emancipación. Su propuesta, al igual que la de Sarmiento, no puede caricaturizarse como un remedo de la civilización europea. A diferencia de Sarmiento, cuyo locus de enunciación es el de la identidad de sí mismo, el locus de enunciación de Mariátegui será el de la alteridad del indio y de lo autóctono en él representado. De ahí se deducen sus prevenciones con las demás alteridades. Mientras el negro, el mulato y el zambo son herencias coloniales, y así se mantienen, el indio constituye lo autóctono:

Si el indio ocupa el primer plano en la literatura y el arte peruanos no será, seguramente, por su interés literario o plástico, sino porque las fuerzas nuevas y el impulso vital de la nación tiende a reivindicarlo. El fenómeno es más instintivo y biológico que intelectual y teórico... Y porque una reivindicación de lo autóctono no puede con-

fundir al «zambo» o al mulato con el indio. El negro, el mulato, el «zambo» representan, en nuestro pasado, elementos coloniales. El español importó al negro cuando sintió su imposibilidad de sustituir al indio y su incapacidad de asimilarlo. El esclavo vino al Perú a servir los fines colonizadores de España. La raza negra constituye uno de los aluviones humanos depositados en la Costa por el coloniaje. Es uno de los estratos, poco densos y fuertes, del Perú sedimentado en la tierra baja durante el Virreinato y la primera etapa de la República. Y, en este ciclo, todas las circunstancias han ocurrido a mantener su solidaridad con la Colonia. El negro ha mirado siempre a mantener su solidaridad con la Colonia. El negro ha mirado siempre con hostilidad y desconfianza la Sierra, donde no ha podido aclimatarse física ni espiritualmente. Cuando se ha mezclado al indio ha sido para bastardearlo comunicándole su domesticidad zalamera y su psicología exteriorizante y mórbida. Para su antiguo amo blanco ha guardado, después de su manumisión, un sentimiento de libertado adicto. La sociedad colonial, que hizo del negro un doméstico –muy pocas veces un artesano o un obrero. Absorbió y asimiló a la raza negra, hasta intoxicarse con su sangre tropical y caliente... Y nació así una subordinación cuya primera razón está en el origen mismo de la importación de esclavos y de la que sólo redime al negro y al mulato la evolución social y económica que, convirtiéndolo en obrero, cancela y extirpa poco a poco la herencia espiritual del esclavo. El mulato, colonial aún en sus gustos, inconscientemente está por el hispanismo, contra el autoctonismo. Se siente espontáneamente más próximo de España que del Inkario. Sólo el socialismo, despertando en él conciencia clasista, es capaz de conducirlo a la ruptura definitiva con los últimos rezagos de espíritu colonial (p. 333-334).

En suma, el pensamiento de Mariátegui guarda una similitud con el de Sarmiento al definir primero una alteridad abstracta representada en la herencia colonial y construir unas otredades concretas e internas: el negro, el coolí, con respecto a las cuales trata de definir una identidad.

Sin embargo, y a pesar de la lógica de superioridad de culturas con las que construye la alteridad, Mariátegui opera un desplazamiento al asumir el punto de vista del otro, del indio, para desde ahí plantear la pregunta por la identidad y un proyecto emancipatorio.

4. Los horizontes normativos de la identidad

La identidad también es un proyecto, inclusivo o excluyente, diverso o unitario, transformador o conservador. Hemos visto cómo se producen las relaciones entre identidad, diversidad y alteridad en el momento de hacer el diagnóstico de los problemas a los que cada autor, en su historicidad concreta, se enfrenta. Ahora debemos profundizar en estas relaciones examinando los horizontes normativos desde los cuales se responde a la realidad problemática.

Ahora sabemos que el horizonte normativo de Sarmiento es la construcción de una identidad civilizada con referencia principalmente a Europa. Así, la pregunta que se plantea Sarmiento es ¿cómo superar la tensión, la lucha entre la civilización y la barbarie? Si el problema fuera racial podría esperarse en Sarmiento una opción por la mezcla de razas, el mestizaje. Teniendo en cuenta que no, la otra opción es civilizar al bárbaro con otros mecanismos. Sin embargo, los mecanismos civilizatorios, como la educación en sentido amplio, también tienen un carácter ambiguo en Sarmiento. Hay una preocupación por la educación pero al mismo tiempo se afirma su inutilidad frente a la barbarie:

La vida del campo, pues, ha desenvuelto en el gaucho las facultades físicas, sin ninguna de las de la inteligencia. Su carácter moral se resiente de su hábito de triunfar de los obstáculos y del poder de la naturaleza: es fuerte, altivo, enérgico. Sin ninguna instrucción, sin necesitarla tampoco, sin medios de subsistencia como sin necesidades, es feliz en medio de su pobreza y de sus privaciones, que no son tales para el que nunca conoció mayores goces, ni extendió más alto sus deseos. De manera que si esta disolución de la sociedad radica honradamente la barbarie por la imposibilidad y la inutilidad de la educación moral e intelectual, no deja, por

otra parte, de tener sus atractivos (Sarmiento, 2008, p. 74).

La barbarie tiene profundas raíces que hacen que aparentemente no haya una cura, como lo plantea Sarmiento metafóricamente: "... la disentería se declara en Tucumán, y los médicos aseguran que no hay remedio, que viene de afecciones morales, del terror, enfermedad contra la cual no se halla remedio en la República Argentina hasta el día de hoy" (p. 273). La única respuesta que se afirma sin ambigüedad es la migración europea. Si la barbarie es una enfermedad moral, su única cura parece ser una transfusión de sangre:

¿Hemos de cerrar voluntariamente la puerta de la inmigración europea que llama con golpes repetidos para poblar nuestros desiertos y hacernos, a la sombra de nuestro pabellón, pueblo innumerable como las arenas del mar?... Después de la Europa, ¿hay otro mundo cristiano civilizable y desierto que la América? ¿Hay en la América muchos pueblos que estén, como el argentino, llamados por lo pronto a recibir la población europea que desborda como el líquido en un vaso? ¿No queréis, en fin, que vayamos a invocar la ciencia y la industria en nuestro auxilio, a llamarlas con todas nuestras fuerzas, para que vengan a sentarse en medio de nosotros, libre la una de toda traba puesta al pensamiento, segura la otra de toda violencia y de toda coacción? (p. 44-45).

Muy lejos de estas perspectivas, el horizonte normativo de Mariátegui, no tiene asidero en el mestizaje, en la mezcla de razas, ni en la transfusión de sangre, en el presente ni en la utopía. De ahí su crítica a Vasconcelos, a su utopismo que descuida el problema del mestizaje presente:

...la tesis de Vasconcelos que esboza una utopía, -en la acepción positiva y filosófica de esta palabra- en la misma medida en que aspira a predecir el porvenir, suprime e ignora el presente.... El mestizaje que Vasconcelos exalta no es precisamente la mezcla de las razas española, indígena y africana, operada ya en el continente, sino la fusión y refusión acrisoladas, de las cuales nacerá, después de un trabajo secular, la raza cósmica

mica. El mestizo actual, concreto, no es para Vasconcelos el tipo de una nueva raza, de una nueva cultura, sino apenas su promesa (Mariátegui, 1994, p. 339- 340).

La alternativa que Mariátegui plantea para tramitar la diversidad no es subsumirla en un crisol racial superior, o hacer que culturalmente las poblaciones de América Latina se asimilen a la civilización europea occidental, como en Sarmiento. Su alternativa es la articulación de la diversidad en un proyecto revolucionario. Mariátegui empieza por hacer una defensa no idealista del comunismo inkaico que a su juicio no disminuye por desarrollarse en un régimen autocrático, basado en la propiedad colectiva de la tierra en el ayllu y la marca, y el trabajo cooperativo. El comunismo inkaico no es lo mismo que el moderno, sino producto de circunstancias históricas distintas, pertenecen a distintas civilizaciones, agraria la de los inkas, industrial el otro:

El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender, el hombre de estudio que explora el Tawantinsuyu. Uno y otro comunismo son producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquella el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de relativismo histórico (p. 78).

Por eso, de acuerdo con el Amauta, no puede hacerse caso a los cronistas que escribían con los ojos medievales ni a los escritores modernos que escriben con ojos liberales y manifiestan que el pueblo inkaico no era feliz porque no tenía libertad individual, cuando esa no era una necesidad entonces (p. 78-79). Además, la autocracia y el comunismo son inconciliables en la época contem-

poránea pero no tiene por qué así ser en la antigua (p. 79-80). Mariátegui sostiene que en el inkanato se desconocía el robo, no por falta de imaginación para el mal, sino porque había un régimen de propiedad socialista (p. 81-82). Sin embargo, la defensa que hace de la comunidad indígena no descansa en principios abstractos de justicia ni en consideraciones tradicionalistas, sino en razones concretas económicas y sociales. La economía comunal no es una economía primitiva que haya sido reemplazada por la propiedad individual, ha sido despojada a favor del latifundio, incapaz de progreso técnico (p. 84). En contraste, la comunidad de la sierra, cuando se ha articulado al sistema comercial, se ha transformado en cooperativa (p. 84-85). Finalmente, la comunidad trabaja con menor desgaste fisiológico, en un ambiente de alegría y es más productiva que el latifundio (p. 85-87).

Mediante la reivindicación de ese comunismo primitivo, el resurgimiento del indígena no proviene de su civilización u occidentalización sino del mito o idea de la revolución socialista (tomada de Sorel), que además es capaz de articular las demás alteridades, las razas o sujetos subalternos. La redención del indio no es la redención del indio únicamente y en soledad, sino su redención al lado de lo diverso a través del mito de la revolución y la formación de un nuevo proletariado donde se aprovechan o se universalizan ciertas características culturales y organizativas autóctonas:

La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de «occidentalización» material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo inkaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado

evidente para que precise documentarla yo he dicho ya que he llegado al entendimiento y a la valorización justa de lo indígena por la vía del socialismo (p. 35-36).

En este proyecto, Mariátegui se distingue claramente del indigenismo posterior, pues en su lectura la emancipación o redención del indio debe ser obra suya y de nadie más. Es más cercano a Marx cuando sostenía que la emancipación de la clase obrera debía ser su obra que al vanguardismo leninista:

La República, además, es responsable de haber aletargado y debilitado las energías de la raza. La causa de la redención del indio se convirtió bajo la República, en una especulación demagógica de algunos caudillos. Los partidos criollos la inscribieron en su programa. Disminuyeron así en los indios la voluntad de luchar por sus reivindicaciones (p. 47).

La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios (p. 49).

La articulación de la diversidad se presenta como un proyecto universalizante, no sólo involucra a los indios, aunque ellos sean el elemento activo. Se plantea como una identidad incluyente de la diversidad que antes comentamos. Recordemos, por ejemplo, una vez más cómo se articulan a él los mulatos:

El mulato, colonial en sus gustos, inconscientemente está por el hispanismo, contra el autoctonismo. Se siente espontáneamente más próximo a España que del Inkario. Sólo el socialismo, despertando en él la conciencia clasista, es capaz de conducirlo a la ruptura definitiva con los últimos rezagos de espíritu colonial (p. 334).

Sin embargo, aunque la constitución de ese nuevo proletariado se plantee como una identidad inclusiva, también presenta sus límites. Su marxismo, aunque enriquecido con elementos de la realidad peruana, se muestra limitado para la consideración del problema del indio. A posteriori, lo redujo a un problema económico, como si no fuese también cultural, moral, político, como si estas

dimensiones no fuesen importantes para el indio. En la práctica mostró al indio como un agricultor en esencia:

En lo que concierne al problema indígena, la subordinación al problema de la tierra resulta más absoluta aún, por razones especiales. La raza indígena es una raza de agricultores. El pueblo inkaico era un pueblo de campesinos, dedicados ordinariamente a la agricultura y al pastoreo...(p. 53-54).

Corolario

Si bien las opciones políticas e ideológicas de Sarmiento y Mariátegui son muy distintas, ambos comparten matrices de pensamiento, formas de responder al problema de la identidad, que pasan por asumir una lógica de construcción de la alteridad y gestión de la diversidad.

Uno de los problemas de referencia cuando se trata de pensar la identidad en América Latina es la experiencia colonial. Desde luego, se trata en cada caso de un problema distinto, por ello las respuestas son distintas, pero con un mismo punto de partida. En Sarmiento asume el significado de un lastre que impide alcanzar la civilización. En Mariátegui aparece como una herencia de servidumbre y dominación que impide el desarrollo y la emancipación del indio.

Como se ha visto, en Sarmiento la diversidad se percibe como un problema, porque la diversidad concreta de la Argentina de su tiempo se presenta como una expresión de la barbarie. Así, en su esfuerzo por construir una identidad termina por anular o excluir la diversidad. La diversidad bárbara se excluye de la identidad civilizada que pretende construir. El problema tiene una lectura distinta en Mariátegui, la diversidad se percibe parcialmente como un problema cuando se piensa la nación como una unidad. Sin embargo, la respuesta de Mariátegui no consiste en subsumir la diversidad en una unidad o excluirla. El Amauta se orienta en un primer momento a buscar lo propio de la nación peruana en el indio; no obstante, esta reivindicación del indio no excluye la diversidad, como sí lo hace la reivindicación de lo civilizado que hace Sarmiento, pues está vinculada a un proyecto revolucionario que articule la diversidad teniendo como nodo lo autóctono.

Existen dos tipos de alteridades con las cuales se lidia al momento de intentar definir la identidad, en estos autores. Por un lado, existe una alteridad representada en la herencia colonial e hispánica, que va a permanecer como algo que se proyecta del pasado en Sarmiento y Mariátegui. Por otra, se construyen alteridades encarnadas en sujetos concretos que plantean problemas para definir la identidad: las razas americanas, el indígena y el gaucho en Sarmiento, el coolí y el negro en Mariátegui. Sin embargo, estas alteridades presentan distintos problemas según los distintos modos de argumentación. En Sarmiento, que piensa la alteridad desde el sí mismo, se trata de alteridades que deben ser civilizadas y por tanto negadas o anuladas como condición para el progreso. Mariátegui, disloca la perspectiva tratando de pensar la alteridad desde el otro indígena; si bien construye las otredades en la perspectiva de la superioridad de culturas, su respuesta no es hacia la anulación de la otredad sino hacia la articulación en un proyecto emancipatorio desde la perspectiva del indio y de lo autóctono.

En fin, una propuesta positivista de la identidad basada en la transfusión de sangre y la civilización de nuestra barbarie, que excluye lo bárbaro en tanto bárbaro y sólo lo incluye en tanto civilizado, es la que encontramos en Sarmiento. Mariátegui nos ofrece un horizonte normativo en que la historia, en este caso lo autóctono y la comunidad indígena, articulan la diversidad y la otredad en un proyecto socialista. Si bien la identidad se concibe a partir de un complejo entramado de inclusiones y exclusiones, a diferencia de Sarmiento, Mariátegui consigue dislocar la perspectiva mediante el gesto de empatía que implica su identificación con el indio para, desde allí, plantear un proyecto articulador de la diversidad y la alteridad.

Referencias

- Aquino Bolaños, E. (2000). "José Carlos Mariátegui y el pensamiento latinoamericano de su época". *Revista de Indias*, LX (219), 437-452.
- Becker, M. (2002) "Mariátegui y el problema de las razas en América Latina", *Revista Andina*, (35), 191-220.
- Boivin, M., Rosato A. & Arribas, V. (2004). *Constructores de otredad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- De Castro, J. E. (2010). "¿Fue José Carlos Mariátegui racista?". *A Contra Corriente*, 7 (2), 80-91.
- De la Cadena, M. (1998). "Silent Racism and Intellectual Superiority in Peru". *Bulletin of Latin American Research*, 17 (2), 143-164.
- Díaz, A. (2008). *La construcción de la identidad en América Latina. Una aproximación hermenéutica*. Montevideo: Nordan.
- García, J. & Jaksic, I. (1988). *Filosofía e identidad cultural en América Latina*. Caracas: Monte Ávila.
- Gómez-Muller, A. (1997). *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Madrid: Akal.
- Ibáñez, A. (2001). "Mariátegui: un marxista nietscheano". *Espiral* 8 (22), 11-24.
- Larrain, J. (2004). *Identidad y modernidad en América Latina*. México: Océano.

- Lowy, M. (1998). "Marxism and romanticism in the work of José Carlos Mariátegui". *Latin American Perspectives*, 25 (4), 76-88.
- Mariátegui, J. C. (1994). 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Mitre, A. (1994). "La parábola del espejo: identidad y modernidad en el Facundo de Domingo F. Sarmiento". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 20 (39), 17-40.
- Podetti, J. (2008). Cultura y alteridad. En torno al sentido de la experiencia latinoamericana. Caracas: Monte Ávila.
- Sambarino, M. (1980). Identidad, Tradición, Autenticidad. Tres problemas de América Latina. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos".
- Sarmiento, D. F. (1915). Conflicto y armonías de las razas en América. Buenos Aires: La cultura Argentina.
- Sarmiento, D. F. (2008). Facundo. Civilización y barbarie. Madrid: Cátedra.
- Scarano, M. (2010). "Sarmiento y Mariátegui: dos tradiciones intelectuales en diálogo". Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/156524.pdf>
- Todorov, T. (2010). La conquista de América. El problema del otro. México: Siglo XXI.
- Varren, H. E. (1979). "Mariátegui: Marxismo, comunismo and other bibliographic notes". *Latin American Research Review*, 14 (3), 61-86.